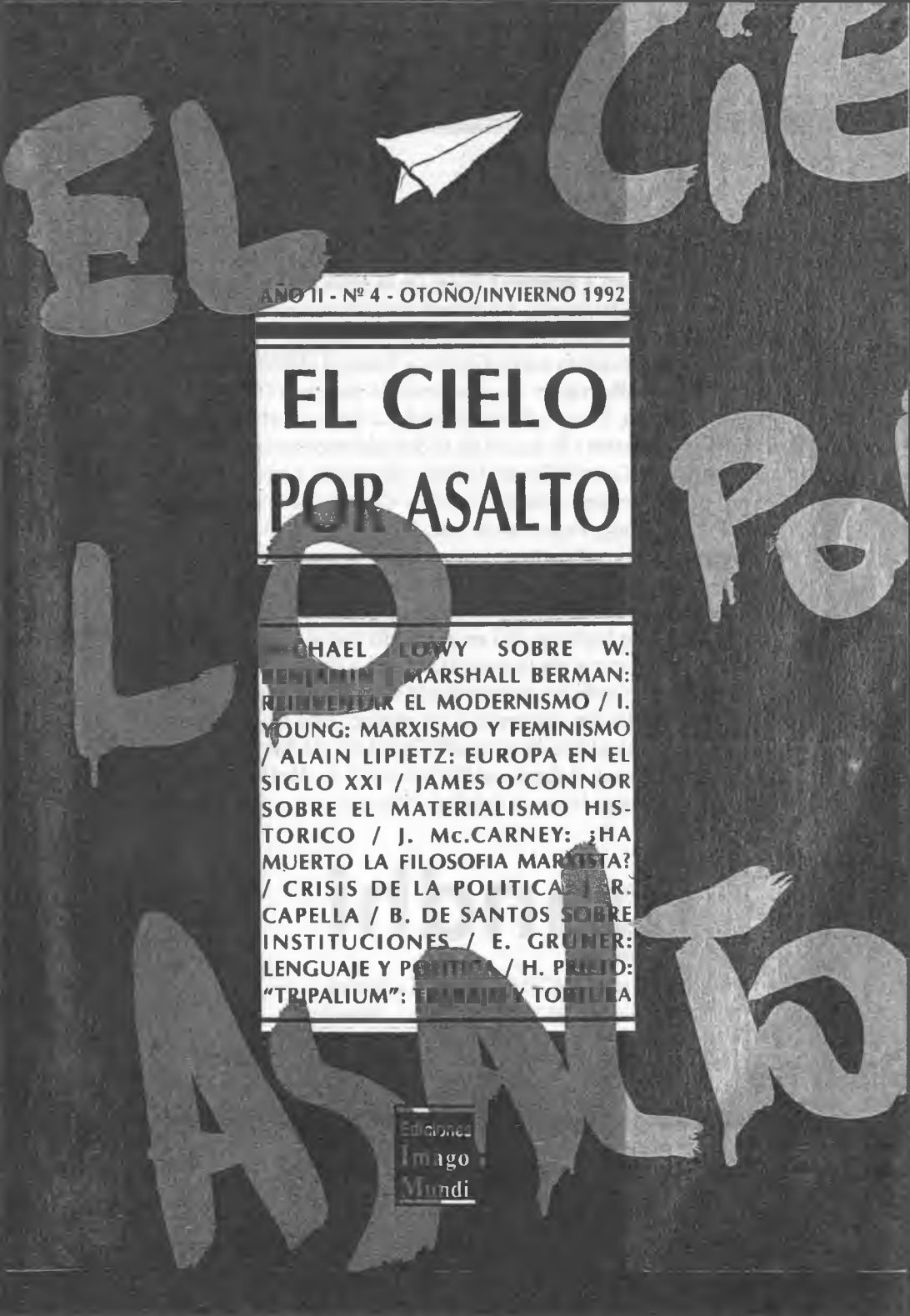

AÑO II - Nº 4 - OTOÑO/INVIERNO 1992

EL CIELO POR ASALTO

MICHAEL LOWY SOBRE W. BENJAMIN / MARSHALL BERMAN: REINVENTAR EL MODERNISMO / I. YOUNG: MARXISMO Y FEMINISMO / ALAIN LIPIETZ: EUROPA EN EL SIGLO XXI / JAMES O'CONNOR SOBRE EL MATERIALISMO HISTORICO / J. Mc.CARNEY: ¿HA MUERTO LA FILOSOFIA MARXISTA? / CRISIS DE LA POLITICA / R. CAPELLA / B. DE SANTOS SOBRE INSTITUCIONES / E. GRUNER: LENGUAJE Y POLITICA / H. PUIGO: "TRIPALIUM": TRABAJO Y TORTURA

Ediciones Imago Mundi

Berthell: Historia de América Latina (Crítica) • **Guerrano:** Las Letrinas —Historia de la higiene urbana— (Alfons El Magnanim) • **Frankel:** Los Utópicos Postindustriales (Alfons El Magnanim) • **Martinez Alier:** De la economía ecológica al ecologismo popular (Icaria) • **Scharpf:** Socialdemocracia y crisis económica en Europa (Alfons El Magnanim) • **Keller:** Reflexiones sobre Género y Ciencia (Alfons El Magnanim) • **Albarracín:** La economía de mercado (Trotta) • **Luna:** Género, Clase y Raza en América Latina (Univ. de Barcelona) • **Paterson :** El futuro de la Socialdemocracia (Alfons El Magnanim) • **Gomez Tovar:** Utopías libertarias americanas (Tuero) • **Amelang - Nash:** Historia y Género (Alfons El Magnanim) • **Kung:** Proyecto de una ética mundial (Trotta) • **Rodriguez Cabrero:** Estado. Privatización y Bienestar (Icaria) • **Heers:** Esclavos y sirvientes en las sociedades Mediterráneas durante la Edad Media (Alfons El Magnanim) • **Olivas:** Problemas de legitimación en el Estado Social (Trotta) • **Alba:** Historia social de la vejez (Laertes) • **Baudrillard:** La Guerra del Golfo no ha terminado aún (Anagrama) • **Fernández Liria:** Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault (Libertarias/PRODHUFI) • **Chomsky:** Ilusiones necesarias (Libertarias/PRODHUFI) • **McDannell Lang:** Historia del Cielo (Taurus)

gandhi

Libros - Café - Foro Cultural

Montevideo 453 (1019) Bs. As. Argentina

☎ 46-1994

Michael Lowy

El anarquismo mesiánico de Walter Benjamin

El estilo de pensamiento de Walter Benjamin es único y estrictamente inclasificable. Sin embargo, podemos contribuir a su comprensión explorando el contexto particular donde va a cristalizarse: la atmósfera cultural de la *mittel-Europa* a mediados del siglo, y ciertas corrientes político-religiosas subyacentes entre la *intelligentsia* judía de cultura alemana.

El *neo-romanticismo*, en tanto crítica moral y social del "progreso" y de la *civilization* moderna en nombre de una lealtad nostálgica hacia la *kultur tradicional* —era la tendencia dominante en el seno del mundo intelectual y artístico alemán de fines del siglo XIX hasta el surgimiento del fascismo.

Se trataba, antes que nada, de una reacción frente al proceso de industrialización increíblemente rápido, poderoso y brutal del país durante ese período, que amenazaba disolver todos los antiguos valores y creencias y reemplazarlas por el cálculo frío y racional de la producción mercantil. Muchos escritores y filósofos judíos de lengua alemana se sintieron atraídos por esta visión del mundo y desarrollaron simultáneamente una versión romántica del mesianismo judío y una versión romántica de la utopía revolucionaria: por ejemplo, Martín Buber, Gerschom Scholem, Gustav Landauer, Ernst Bloch, Gyorgy Lukacs. [1]

Walter Benjamin se relaciona con ese contexto no sólo por sus lazos personales con la mayoría de los miembros de esa compleja red, sino también porque concentra en su vida y en su pensamiento todas las contradicciones, tensiones y oposiciones que dividen esa cultura judeo-germánica neo-romántica: entre teología judía y materialismo marxista, asimilación y sionismo, comunismo y anarquismo, romanticismo conservador y revolución nihilista, mesianismo místico y utopía profana.

La asociación íntima entre temas mesiánicos y utópico-anarquistas —partiendo de la crítica neorromántica del "progreso"— es una de las figuras capitales de la filosofía política de Benjamin. Si examinamos uno de sus primeros trabajos, el discurso **La vida de los estudiantes** (1914) ya podemos percibir toda su *Weltanschauung* social-religiosa. Contra la "informe tendencia progresista" celebra el poder crítico de las imágenes utópicas, como la revolución francesa de 1789 o el Reino mesiánico. Los verdaderos interrogantes que se le plantean a la sociedad no son los de la técnica y la ciencia, sino los problemas metafísicos promovidos por Platón, Spinoza, los Románticos y Nietzsche, que deben inspirar a los estudiantes para

[1] Ver al respecto nuestro artículo "Messianisme juif et utopies libertaires en Europe Centrale (1905-1023)", **Archives de Sciences Sociales des Regilions**, nº 51;1 1981.

que su comunidad se transforme en "la cúspide de una permanente revolución del espíritu" Su afinidad con el anarquismo está sugerida por la afirmación de que toda ciencia y todo arte libres son necesariamente "extraños al Estado y a menudo enemigos del Estado". Pero se expresa de un modo más directo cuando se refiere al espíritu tolstoiano, con su llamado a ponerse al servicio de los pobres, "espíritu que nació en las concepciones de los anarquistas más profundos y dentro de las comunidades monásticas"[2] Utopía, anarquismo, revolución y mesianismo se combinan alquímicamente y se articulan con una crítica cultural neo-romántica del "progreso" y del conocimiento puramente científico-técnico. El pasado (las comunidades monásticas) y el futuro (la utopía anarquista) están directamente asociados en una síntesis típicamente romántico-revolucionaria. Ese documento contiene *in nuce* varias de las futuras *iluminaciones* de Benjamin y se pueden señalar de manera precisa y rigurosa las similitudes con sus últimos escritos. Anticipa ciertos temas que atravesarán toda su obra a veces abiertamente, y otras como una corriente subterránea oculta. Así, vemos que se diseña la continuidad esencial de su trayectoria espiritual de 1914 a 1940. Esto no quiere decir que no se hayan dado cambios importantes en ese itinerario: es innegable que después de 1924 el marxismo se transforma cada vez más en un componente crucial de su visión del mundo. Sin embargo, como trataremos de mostrar, el comunismo y el materialismo histórico no han reemplazado sus antiguas convicciones espirituales y libertarias, sino que se han amalgamado con ellas, constituyendo una figura de pensamiento singular y única.

Para Benjamin —como para muchos jóvenes intelectuales judíos de cultura alemana a comienzos del siglo— el romanticismo es el punto de partida, el clima cultural decisivo, la fuente principal de valores y sentimientos. Por supuesto, su propia concepción de la historia no puede reducirse a las ideas románticas clásicas; pero la referencia al romanticismo, a las críticas culturales de tipo romántico a la civilización industrial capitalista, y a las concepciones románticas de la religión, del arte, de la cultura, están presentes en sus escritos, desde el ensayo sobre Hölderlin (1915) hasta el artículo sobre E.T.A. Hoffmann de 1930. Como escribirá en una carta a Gerschom Scholem de junio de 1917, para él "el romanticismo es seguramente el último movimiento que una vez más salva, en el presente, la tradición (die Tradition hinüberrettete)".[3]

Es verdad que en los años 30, con la apropiación creciente del materialismo histórico, sus referencias al romanticismo son cada vez menos frecuentes, pero algunos elementos fundamentales de la visión del mundo romántica están presentes en sus ideas religiosas y filosófico-políticas. No se pueden comprender ni el mesianismo ni el anarquismo de Benjamin sin el campo cultural romántico que le sirve de fuente principal.

El lazo entre el romanticismo y el mesianismo está atestiguado no sólo por el interés de Benjamin por los escritos kabalísticos del filósofo romántico Franz Joseph Molitor, sino sobre todo por su tesis de doctorado, donde sostiene que la verdadera esencia de la *Frühromantik* "debe ser buscada en el mesianismo romántico". Descubre la dimensión mesiánica del romanticismo sobre todo en los escritos de Schlegel y Novalis y cita entre otros este sorprendente pasaje del joven Friedrich Schlegel: "El deseo revolucionario de realizar el Reinado de Dios constituye ... el comienzo de la historia moderna."[4]

La utopía libertaria de Benjamin está también fundada sobre una estructura de sensibilidad neo-romántica. En un pasaje muy claro de una carta de 1918 a Scholem se afirma explícitamente esta conexión (en referencia, sin embargo, a otros autores).

---

[2] W. Benjamin, "La vie des ètudiants", 1914, en **Mythe et Violence**, Denoel, 1971, pp.37, 42, 44, 45.

[3] W. Benjamin, **Correspondance**, Aubin, 1979, t.I 1910-1928. Cfr. en alemán **Briefe**, Frankfurt a m Main, 1966, Band I, p.138.

[4] Citado por W. Benjamin en **Der Begriff der Kunstkritik in Deutschen Romantik**, Buchgdruckerei Artur Scholem, Berlín, 1920, p.2 [trad. cast. Ed. Península, Barcelona].

Benjamin se refiere al romanticismo como "uno de los más poderosos movimientos de nuestra época" y agrega que el aspecto ideal del romanticismo católico (en oposición a su costado político) "se ha desarrollado por la recepción de elementos sociales en el seno del anarquismo (Leonhard Frank, Ludwig Rubiner)"[5] Como hemos visto, la dimensión católico-romántica restitucionista está íntimamente ligada, en el discurso a los estudiantes de Benjamin (1914), a las ideas libertarias: las comunidades monásticas y los grupos anarquistas son presentados como los dos modelos más significativos de acción social.

De un modo general, las concepciones políticas de Benjamin están influidas por las de los pensadores libertarios, anarquistas o anarco-sindicalistas, más profundamente emparentados con el romanticismo anticapitalista y con sus aspiraciones restitucionistas: Georges Sorel, Gustav Landauer, Tolstoi, Strindberg.[6] No obstante, sus ideas están lejos de ser "políticas" en el sentido habitual del término. Scholem definió como "anarquismo teocrático" la doctrina que les era común en 1919 —el término "teocrático" no tiene ningún sentido político sino exclusivamente una significación religiosa.[7] Según Werner Kraft, que era su amigo cercano en esa época, el anarquismo de Benjamin tenía cierta cualidad "simbólica". No estaba ni a la derecha ni a la izquierda sino "en alguna otra parte".[8] Benjamin mismo emplea con evidente deleite el término "nihilismo" para designar, durante los años 20, sus propias ideas políticas (o más bien antipolíticas). Por ejemplo, en una carta a Scholem en 1924 se refiere a "mi nihilismo", término que Scholem interpreta como sinónimo de convicciones anarquistas.[9] Scholem mismo contribuyó ciertamente a desarrollar esas convicciones en Benjamin, por ejemplo proveyéndole la literatura libertaria (especialmente los escritos de Landauer) pero la tendencia existía ya antes que se encontraran, como se puede deducir del discurso "La vida de los estudiantes" (1914).[10]

La clave para la comprensión del carácter particular del anarquismo de Benjamin es su relación con el mesianismo judío, una relación de la cual uno pude darse cuenta sólo por el concepto de *afinidad electiva*: partiendo de las mismas raíces neo-románticas las dos figuras culturales tienen en común una estructura utópico-restauracionista, una perspectiva revolucionario/catastrófica de la historia y una imagen libertaria del porvenir edénico.

Uno de los primeros escritos en los que esas visiones libertarias y revolucionarias se manifestaron con toda su carga explosiva es el ensayo sobre la violencia (**Zur kritk der Gewalt**, 1921), directamente inspirado en las **Reflexiones sobre la violencia** de Sorel. En ese texto, Benjamin expresa su desprecio absoluto con respecto a las instituciones estatales, como la policía ("la forma de violencia más degenerada que se pueda concebir") o el parlamento ("deplorable espectáculo"). Aprueba sin reservas la crítica antiparlamentaria "radical y perfectamente justificada" de los bolcheviques y de los anarco-sindicalistas (una asociación al-

---

[5] W. Benjamin, **Correspondance**, I, p.67, corregida según **Briefe** I, p. 181.

[6] En un ensayo poco conocido de 1913, **Dialog uber die Regiosität der Gegenwart**, Benjamin se refiere a Tolstoi, Nietzsche y Strindberg como profetas de una nueva religión y de un nuevo socialismo (Ver Benjamin, **Gesammelte Schriften**, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977 II, I p. 23-24).

Utilizamos el término "restitucionismo", que hemos tomado de los trabajos de sociología de las religiones de Jean Seguy, para designar las concepciones que apuntan a restablecer un estado de cosas pasado, a restituir su integridad quebrada.

[7] G. Scholem, W. Benjamin, **Geschichte einer Freundschaft**, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, pp. 100, 204 (trad. cast. en Ed. Taurus, Madrid) y notas de una entrevista con G. Scholem en diciembre de 1979.

[8] Notas de una entrevista con Werner Kraft, enero de 1980.

[9] W. Benjamin, **Correspondance** I, p.325 y G. Scholem, **Walter Benjamin**, p.155 (trad. cast: Ed. Península, Barcelona).

[10] G. Scholem, **W. Benjamin**, pp. 19, 22.

tamente reveladora), así como la idea (que él atribuye a Sorel) de una huelga general que se "asigna como la única tarea para destruir la violencia del Estado". Esta concepción que él mismo menciona como "anarquista", le parece "profunda, moral y auténticamente revolucionaria", incluso si produce consecuencias "catastróficas". Sin embargo —y aquí Benjamin se separa de Sorel y se ubica en otra esfera—: la teología mesiánica - la violencia revolucionaria, como violencia pura e inmediata, es una manifestación de la violencia divina, la única culpable de romper el "círculo mágico de las formas míticas del derecho" (comprendida aquí la violencia del estado) y de instaurar así "una nueva era histórica". Esta violencia divina/revolucionaria es "destructora de derecho" y se opone a la violencia mítica fundadora de derecho así como a la violencia conservadora del derecho. [11]

La dialéctica *sui generis* entre anarquismo y mesianismo, revolución y teología, que constituye el modo conceptual de este texto verdaderamente demoníaco, se vuelve a hallar también, bajo una forma particularmente densa, en esta pieza de mercurio hermética titulada **Fragmento teológico-político**. Escrito más o menos en la misma época, este escrito "anarquista metafísico" (Scholem *dixit*) trata de distinguir radicalmente la esfera del devenir histórico de aquella del Mesías: "Ninguna realidad histórica puede ella misma por si misma querer referirse al mesianismo". Pero inmediatamente después, Benjamin construye sobre este abismo aparentemente infinito un puente dialéctico, una sutil pasarela, un extraño pasaje que puede ser atravesado en los dos sentidos: a) del cielo hacia la tierra: "seguramente la búsqueda de la felicidad de la libre humanidad encuentra un impulso en esta orientación mesiánica"; b) de la tierra hacia el cielo: "el orden profano de lo profano puede favorecer el advenimiento del reino mesiánico". Al concluir el fragmento, Benjamin hace votos de una *restitutio in integrum* temporal y espiritual —tarea que él atribuye a una forma de la política mundial "cuyo método se debe llamar nihilismo" (término que reemplaza generalmente al de anarquismo, juzgado quizás demasiado profano por Benjamin.[12] La *restitutio in integrum* es una figura del derecho canónico que exige el restablecimiento integral de una situación anterior al acto incriminado: se trata, en Benjamin, probablemente de una referencia al estado edénico primordial, del que se trata en su ensayo de 1916 **Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano**. En la tradición mesiánica judía, el rol del Mesías consiste precisamente en restablecer el Gran Eden perdido.

La primera referencia al bolchevismo en los escritos de Benjamin es la que hemos mencionado más arriba, en el ensayo sobre la violencia de 1921, donde está directamente asociado con el anarco-sindicalismo como doctrina revolucionaria antiparlamentaria. Este lazo entre ideas comunistas y libertarias estará presente de una u otra forma en el curso de su evolución política. Lejos de reemplazar el anarquismo, su marxismo estará en gran medida, impregnado de coloración libertaria.

Después del descubrimiento simultáneo del marxismo, a través de **Historia y conciencia de clase** de Lukács, y del bolchevismo, gracias a Asja Lacis (1924), el comunismo (y más tarde el materialismo histórico) se convertirá en algo central en la reflexión política Benjamin. Conciente de las tensiones entre lo que él llama "los fundamentos de mi nihilismo" y la dialéctica hegelio-marxista, representada por la obra de Lukács, se siente, sin embargo, profundamente atraído por "la praxis política del comunismo" considerada como "conducta que compromete" (*verbindliche Haltung*).[13] Dos años más tarde, le advierte Scholem que tiene pensado afiliarse al partido comunista, pero subraya que eso no significa "abjurar" de su antiguo anarquismo (sea dicho, al pasar, que esta carta es el primer escrito donde se refiere

[11] W. Benjamin, "Pour une critique de la violence", **Mythe et Violence**, pp. 133, 134, 137, 138, 147 (trad. cast. en **Ensayos escogidos**, Bs. As., Sur, 1967).

[12] W. Benjamin, "Fragment Théologico-politique", en **Mythe et Violence**, pp. 149-50.

[13] W. Benjamin, carta de G. Scholem de setiembre de 1924, en **Correspondance I**, p. 325 (Cfr. **Briefe** I, p.355).

explícitamente a sus propias convicciones como anarquistas, más que meramente "nihilistas") Para él, los métodos anarquistas son "seguramente impropios" y los objetivos comunistas son un sin sentido"; no obstante, esto no le quita ni un ápice a la acción comunista, porque ésta es el correctivo de esos objetivos y, porque no hay objetivos políticos sensatos.[14] Se podrían, quizás, deducir a partir de estos señalamientos oscuros y esencialmente negativos, algunas sugerencias "positivas": los objetivos anarquistas son significativos porque no constituyen objetivos políticos, pero el mejor método para conseguirlas lo da la acción comunista.

Tratando de interpretar este pasaje enigmático, el investigador americano Richard Wolin escribe que para Benjamin los únicos objetivos válidos en última instancia son los mesiánicos.[15] Esto nos parece justo a condición de no olvidar que para Benjamin los objetivos mesiánicos y anarquistas están estrechamente vinculados: en esta misma carta a Scholem, habla de una identidad entre observancia religiosa y política que se manifiesta solamente en la transformación (*Umschlagen*) paradójica de una en otra (cualquiera sea la dirección)"[16] Este "ida y vuelta" (*Umschlagen*) paradójico del anarquismo (o "nihilismo") en mesianismo y viceversa, es quizás una de las claves más importantes para entender la visión del mundo social/religiosa, esotérica y sutil de Benjamin, desde los **Fragmentos teológico-políticos** hasta las **Tesis sobre la filosofía de la historia.**

La tentativa de articular el comunismo y el anarquismo es el *leit motiv* del ensayo de Benjamin sobre el surrealismo (1929). Se refiere a sí mismo ("el observador alemán") como situado en una posición "infinitamente peligrosa entre la fronda anarquista y la disciplina revolucionaria", y exalta a los surrealistas como los más notables herederos de la tradición libertaria: "Desde Bakunin a Europa le ha faltado una idea radical acerca de la libertad. Los surrealistas tienen esta idea". Es cierto que su concepto de anarquismo tiene una dimensión metafórica amplia: se refiere, por ejemplo, a Dostoievsky, Rimbaud y Lautréamont como "algunos grandes anarquistas" que, a lo largo de los años 1865-1875, "sin comunicación entre ellos, trabajaron en sus máquinas infernales", y cuyos ingenios hacían explosión exactamente en el mismo momento cuarenta años más tarde (con el impuso del surrealismo). El término "nihilismo" aparece también en relación con Breton, en quien saluda "el nihilismo revolucionario"; le llama la atención además, un pasaje de **Nadja**, donde el poeta surrealista se congratula de las jornadas de revuelta en París en solidaridad con los mártires anarquistas Sacco y Vanzetti.[17]

Es cierto que Benjamin teme insistir demasiado exclusivamente en "el componente anarquista" de la revolución, a expensas de la "preparación metódica y disciplinada" —es decir, el comunismo. A pesar de ello, cree que en relación con las cuestiones cardinales de la época, el surrealismo y el comunismo están muy próximos, en oposición al optimismo beato de la socialdemocracia, ambos comparten la misma percepción del destino de la humanidad europea: "pesimismo en toda la línea". Y si el **Manifiesto Comunista** exige que la realidad se supere a sí misma (por un "estallido revolucionario"), entonces "los surrealistas son los únicos que habrán comprendido la orden que éste nos da hoy".[18]

A partir de 1930, la referencia al anarquismo parece desaparecer de sus escritos, así como las menciones a la era mesiánica, pero se puede descubrir su presencia hermética, como una especie de hoguera oculta, un fuego subterráneo que modela activamente lo que se desarrolla en la superficie. Por ejemplo, es probable que su simpatía por el comunismo durante los años 1929-1935 no deje de tener relación con la orientación claramente "apocalíptica" del Comintern durante esa época: el así llamado "Tercer Período", con su doctrina de la in-

---

[14] W.Benjamin, **Correspondance I**, p.389.

[15] Richard Wolin, **Walter Benjamin, an Aesthetic of Redemption**, Cambridge University Press, 1982, p.177.

[16] W.Benjamin, **Correspondance I**, p.388, traducción inexacta. Ver **Briefe I**, p.426.

[17] W.Benjamin, "Le surréalisme", 1929, **Mythe et Violence**, pp.297-98.

[18] Ibid., pp.311-314.

minencia de la revolución mundial. En una carta a Scholem de abril de 1931 se refiere a "la revolución bolchevique en Alemania" como un acontecimiento probable en el futuro próximo. En su respuesta, Scholem ve un peligro en la intensa aspiración de Benjamin de una comunidad, "así fuera apocalíptica, de la revolución". Benjamin replica en julio de 1931: "Estimo poco probable que sea necesario esperar más allá del otoño para que estalle la guerra civil".[19] Hay también en el artículo de 1930 sobre las teorías del fascismo, el célebre último parágrafo (que Adorno había querido suprimir en una reedición de los años 60) que llama a transformar la guerra mundial en guerra civil (en Alemania).[20] Por el contrario, tiene una actitud escéptica en relación con el Frente Popular en Francia, de modo consecuente con sus antiguas convicciones antiparlamentarias. En una carta a Fritz Lieb de julio de 1937 se queja de que los diarios de izquierda "sólo se acoplen al fetiche de la mayoría 'de izquierda' y nadie está molesto porque ella haga una política que, llevada adelante por la derecha, causaría revueltas".[21]

Pero hay signos más directos de la persistencia de la fe anarquista esotérica de Benjamin durante los años 30: en febrero de 1935 —es decir, durante el período en el que parecía más próximo a la doctrina comunista ortodoxa— escribe en una carta a Alfred Cohn que, al leer la novela de Drieu la Rochelle **El Desertor**, "con gran sorpresa de mi parte, encontraba exactamente delineada mi propia actitud política".[22] Un examen de esta novela —publicada en 1934— puede, entonces, darnos una pista muy preciada para atrapar su filosofía política oculta. Su héroe (o antihéroe) es un desertor francés de la Primera Guerra Mundial, exilado en América latina, un internacionalista cosmopolita, para quien "el nacionalismo es el aspecto más innoble del espíritu moderno". El viajero que se entrevista con él (probablemente expresando las opiniones de Drieu) lo trata tanto de "viejo reaccionario", como de "judío errante", "anarquista" o "utopista inofensivo". El desertor responde: "No quiero su estado de guerra europeo, su movilización perpetua, su socialización militar. Déle usted el nombre que se le ocurra: anarquismo, si así lo quiere. Pero yo sé bien que no tengo nada que ver con teorías que jamás leí en los libros." Pero hay una especie de espíritu espontáneamente libertario en su filosofía antipolítica y antiestatal: "La política es el juego más grosero entre los juegos que ofrece este planeta. Todo lo que es del Estado, es tarea de sirvientes".[23] Si esta figura literaria representa, para retomar las mismas palabras de Benjamin, la exacta presentación de su propia posición política, no hay duda de que esta posición es mucho más afín al anarquismo de lo que la obra escrita en los años 30 hace suponer.

Hay en la novela de Drieu un pasaje emotivo que no puede leerse sin pensar inmediatamente en Port-Bou, en setiembre de 1940: "En 1914, era uno de los raros, de los cuales habrá millares de ejemplares en la próxima guerra. Habrá millares de hombres que se defenderán de los temblores de tierra, huyendo —o que entre dos muertes, elegirán la del contestatario fusilado antes que la del individuo resignado, bombardeado o gaseado."

No hay ninguna referencia explícita al anarquismo en los diversos ensayos y notas sobre Baudelaire redactadas por Benjamin en 1938-39 —a menos que consideremos a Blanqui,

---

[19] W.Benjamin, **Correspondance II**, pp.49,51.

[20] W.Benjamin, "Theorien des deutschen Faschismus", Die Gesellschaft, 1930, Bd.2, p.41. Benjamin sostenía esta idea, que había sido censurada en una publicación anterior. En un artículo de 1929 sobre una obra de teatro militarista había escrito que la única respuesta a la guerra consistía en "la insurrección armada" (bewaffneter Aufstand). La revista **Die Literarische Welt** publicó el artículo en mayo de 1929 sin el pasaje incendiario (Ver W.Benjamin, **Gesammelte Schriften** IV, 1 p.463 y IV, 2, p.1031).

[21] W.Benjamin, **Correspondance II**, p.224.

[22] Ibid., p.151.

[23] Drieu la Rochelle, "Le Déserteur", **La Comédie de Charleroi**, 1934, Gallimard, Paris, 1960, pp.217-227.

para quien "la Anarquía regular es el futuro de la humanidad", como un pensador libertario.[24] Pero Rolf Tiedemann ha mostrado justamente que esos escritos "pueden ser leídos como un palimpsesto: bajo el marxismo explícito, el viejo nihilismo se hace visible y su camino corre el riesgo de conducir a la abstracción de la práctica anarquista".[25] El término "palimpsesto" no es quizás lo suficientemente preciso: la relación entre los dos mensajes es menos un lazo mecánico de superposición que una aleación de sustancias previamente destiladas.

Este problema se plantea también para las **Tesis sobre la filosofía de la Historia**(1940): según Tiedemann "la representación de la praxis política en Benjamin era más la del entusiasta del anarquismo que la más sobria del marxismo".[26] Sin embargo, esta formulación nos parece también inadecuada, en la medida en que opone como mutuamente exclusivos los pasos que Benjamin *fusiona* en el "núcleo duro" de su teoría. Habermas también se refiere a la presencia de una "concepción anarquista de los à-présents (Jetztzenzen) en las **Tesis**. En las notas preparatorias de las **Tesis** encontramos además una referencia directa a una figura anarquista: Netchaiev, que él asocia a **Los Demonios** de Dostoievsky (y también a Marx) a raíz del intento de "tejer la destrucción revolucionaria con la idea de Redención". Mesianismo y anarquía quedan soldados uno con el otro, nuevamente.

Al analizar las ideas normativas que gobernaban el pensamiento de Benjamin, Scholem observa con notable profundidad: "La idea mesiánica que, metamorfoseándose, sigue jugando en la última parte de su obra un papel primordial, reviste en él un carácter profundamente apocalíptico y destructor. El principio de destrucción ... aparece ahora como un aspecto de la Redención, que se manifiesta en la inmanencia y se cumple a través de la historia del trabajo humano."[29] Scholem se refiere a esta problemática sobre todo en el ensayo **El carácter destructivo** y los escritos literarios de los años 30, pero las notas preparatorias para las **Tesis sobre la filosofía de la historia**, son la expresión más asombrosa de ese concepto mesiánico revolucionario de destrucción, que "teje" o "entrelaza" (*verschränken*) la lucha de clases con la Redención, Marx con Netchaiev, el materialismo histórico y Dostoievsky (considerado por Benjamin en 1929 como uno de los "grandes anarquistas" del siglo XIX).

El "principio de destrucción" no es el único terreno donde se opera una convergencia entre mesianismo y revolución libertaria/comunista en los escritos últimos de Benjamin. La afinidad electiva entre los dos está fundamentada también en la común estructura restitucionista/utópica: el futuro redimido como *restitutio in integrum*, restauración de una paraíso perdido, *Tikkun* del mundo.[30] La nostalgia de la armonía edénica rota, que es tan decisiva en los escritos teológicos de juventud de Benjamin —especialmente el ensayo sobre el lenguaje (1916) donde la expulsión del paraíso está ligada a la "decadencia del bienaventurado espíritu lingüístico, del espíritu adánico" y la caída en el caos de las lenguas de la Torre de Babel[31]— reaparece nuevamente en las **Tesis** de 1940. La expulsión está ahora representada por la imagen dialéctica de la tempestad que sopla del Paraíso y que empuja irresistiblemen-

[24] Ver "Libérer l'Enfermé, en guise de postface", en Blanqui, **Instructions pour une prise d'armes et autres textes**, établis et presentés par M.Abensour et V. Pelosse, La Tête des Feuilles, 1973, p.208.

[25] R.Tiedemann, "Nachwort" en W.Benjamin, **Charles Baudelaire**, Suhrkamp, Franfurt am Main, 1980, p.207.

[26] R.Tiedemann, "Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?", en P.Bulthaup (hersg.), **Materialen zu Benjamins Thesen "Uber den Begriff der Geschichte"**, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, p.109.

[27] J.Habermas, "L'actualité de Walter Benjamin. La critique: prise de conscience ou préservation", **Revue d'Esthetique**, nouvelle série, nº1, 1981, p.121.

[28] W.Benjamin, **Gesammelte Schriften I**, 3, p.1240-41.

[29] G.Scholem, "Walter Benjamin", **Fidelité et Utopie**, Calmann-Levy, 1978, p.134.

[30] El concepto hebreo de Tikkun significa a la vez reforma, restauración y redención. En un libro de Franz-Joseph Molitor sobre la tradición judía y la Kabala -probablemente una de las principales fuentes del pensamiento religioso de Benjamin- la misión redentora del Mesías es descrita como "el restablecimiento del estado anterior" a la caída de Adán. Cfr. Franz-Joseph Molitor, **Philosophie der Geschichte oder über die Tradition**, Theissingschen Buchhandlung, Münster, 1839, Dritter Theil, p.598.

te hacia el futuro al ángel de la historia. La imagen nueva de la Torre de Babel tendida hacia el cielo es la montaña de escombros que "se alza al cielo". Esta tempestad, que aleja a la historia del Paraíso, mientras se desarrolla "una catástrofe sin modulación ni tregua, amontonando los escombros", es a lo que "le damos el nombre de progreso".

La crítica del "progreso" es un aspecto crucial de la doctrina revolucionaria de Benjamin; de origen romántico, en su obra adquiere una calidad utópica nueva. Es un tema que atraviesa el conjunto de sus escritos a excepción de un corto período entre 1933 y 1935 cuando (bajo la influencia de Brecht) parece concebir el progreso técnico como un instrumento para avanzar hacia la práctica revolucionaria.

Encontramos esta desconfianza profunda y radical hacia el "progreso" en la imagen dialéctica de **Sentido único** (1928) que presenta a la revolución antiburguesa como el acto de cortar la mecha encendida antes que alcance a la dinamita, es decir "antes del momento casi calculado de la evolución técnica y científica" que finalizaría en una catástrofe poniendo fin a tres mil años de cultura.[33]

Está presente en el ensayo sobre **El Narrador** (1936) donde Leskov es saludado (a través de una cita de Tolstoi) como el primer escritor "que ha denunciado los inconvenientes del progreso económico" y como uno de los últimos narradores que se mantuvieron fieles a la edad dorada, en la que los hombres vivían en armonía con la naturaleza.[34] Ella alimenta la polémica de Benjamin en contra del positivismo (incluida aquí la socialdemocracia positivista) quien "sólo fue capaz de ver el progreso de la ciencia natural en el desarrollo de la tecnología, sin darse cuenta del retroceso simultáneo de la sociedad". En el ensayo sobre Fuchs de 1937, opone a este evolucionismo (darwinista) socialdemócrata y a sus chatas ilusiones optimistas —que ignoran los peligros de la tecnología, sobre todo en relación con la guerra— la visión de una barbarie en ascenso percibida por un Engels en **La Situación de la clase trabajadora en Inglaterra**, y entrevista por un Marx en sus prognosis del desarrollo capitalista".[35] Esta es también una de las principales razones por las cuales Benjamin se sentía tan atraído por Baudelaire. Entre sus notas sobre el autor de **Las flores del mal** está el siguiente señalamiento (probablemente de 1938): "Esta devaluación de lo humano por la economía de mercado tuvo un profundo impacto en su experiencia histórica...Nada es más despreciable que poner en juego la idea de progreso contra esta experiencia...La historia ha demostrado desde entonces cuánta razón tenía al no confiar en el progreso técnico".[36]

En un notable ensayo sobre "la estructura mesiánica de las últimas reflexiones de Walter Benjamin", Irving Wohlfarth escribe que Benjamin concebía la revolución tanto acelerando la dialéctica del progreso histórico, como tirando del freno de emergencia.[37] Esta formulación es muy esclarecedora pero, en nuestra opinión, haría falta especificar que la primera variante fue una breve experimentación intelectual de mediados de los años 30, mientras que la crítica del "progreso" es un componente esencial de la mayor parte de sus escritos.

¿Cómo puede explicarse la efímera excursión de Benjamin por el "progresismo"? El argumento habitual es "la influencia de Brecht". Esto es verdad, pero la influencia, en general, lejos de explicar algo pide ser ella misma, a su vez, explicada. Sugerimos la hipótesis siguien-

---

[33] W.Benjamin, **Mythe et Violence**, pp.93-95.

[34] Citamos las **Tesis** según la traducción al francés (inconclusa) del propio Benjamin. Ver G.S. (Gesammelte Schriften), I, 3, p.1263.

[35] W.Benjamin, **Sens Unique**, 1928, **Lettres Nouvelles**, 1978, pp.205-206.

[36] W.Benjamin, "Le narrateur", 1936, **Poésie et Revolution**, Denoël, 1971, pp.150,155.

[37] W.Benjamin,"Eduard Fuchs, Collector and Historiam", 1937, **New German Critique** nº 5, Spring 1975, pp.34, 44-45.

[38] W.Benjamin, G.S.I, 3, pp.1151-2.

[39] I.Wohlfarth, "On the Messianic structure of Benjamin's last reflections", **Glyph** 3, Baltimore, 1978, p.168.

te: los artículos escritos en 1933-35 en los cuales puede hallarse una evaluación altamente favorable del progreso tecnológico (especialmente en "La obra de arte en la era de su reproductividad técnica" y "El autor como productor") son también aquellos que manifiestan un sostén acrítico hacia la URSS —cuya ideología era en esa época (Segundo plan quinquenal) más que nunca una versión ferozmente industrialista y productivista del marxismo. Hasta 1933• Benjamin, simpatizante de la Unión Soviética, aceptaba opiniones críticas —por ejemplo, las de Trotsky, del cual leía en 1932 la autobiografía y la **Historia de la Revolución Rusa** con mucho interés: "Hace años que no siento haber asimilado nada con una tensión semejante hasta cortar el aliento"[38] El comienzo del "paréntesis progresista" en Benjamin, coincide con el advenimiento de Hitler en Alemania, que hizo parecer a la URSS, a los ojos de muchos intelectuales de izquierda, como la última muralla contra el fascismo. El final, por el contrario, parece coincidir con los primeros procesos de Moscú, recibidos por Benjamin con perplejidad. Estimularon probablemente en él una toma creciente de distancia hacia la URSS y su doctrina. Entre los papeles de Benjamin, recientemente descubiertos por Giorgio Agamben (ahora depositados en la Biblioteca Nacional), se encuentra una breve nota sobre Brecht, sin fecha, y que contiene una condena radical de la GPU.[39] Hacia 1937 Benjamin parece interesarse de nuevo por la crítica trotskysta de la URSS: conoce a Pierre Missac y debate con él sobre **La Revolución traicionada**, de Trotsky —obra que fue el objeto de una síntesis muy favorable de Missac en la revista Cahiers du Sud (Nº 196, agosto de 1937). Al año siguiente, en lo de Brecht, en Dinamarca, el problema "Trotsky" vuelve al centro de sus conversaciones; según Brecht los escritos de Trotsky "prueban que se mantiene una sospecha justificada que exige un acercamiento escéptico hacia los asuntos de Rusia". Algunos días más tarde, Brecht se refiere a la URSS como una "monarquía obrera" y Benjamin compara tal organismo con "fantasías grotescas de la naturaleza que son extraídas del fondo de los mares bajo la forma de un pez con cuernos o de otro monstruo".[40] Después del pacto germano-soviético de 1939 rompe definitivamente con la variante stalinista del comunismo condenada en las **Tesis** de 1940 a través de la alusión transparente a los "políticos que eran la esperanza de los adversarios del fascismo, arrastrándose y confirmando la derrota, traicionada la causa que nunca fue suya".[41] Ahora bien, paralelamente con esta evolución con respecto a la URSS, la crítica del "progresismo" tecnológico vuelve a ser (sobre todo a partir de 1937) un tema esencial en su reflexión, culminando en las **Tesis sobre la Filosofía de la Historia.**

Esto no quiere decir que después de 1937 Benjamin rechace simplemente la ciencia y la técnica, o que niegue el progreso de las "aptitudes y conocimientos" de la humanidad (explícitamente reconocidos en las **Tesis**). Lo que rechaza apasionadamente y con obstinación es el mito mortalmente peligroso de que el desarrollo técnico traerá por sí solo un mejoramiento de la condición social y de la libertad de los hombres y que los socialistas sólo tienen que seguir el movimiento irresistible del progreso material para establecer una sociedad emancipada. Está íntimamente convencido de que sin una interrupción revolucionaria del progreso técnico tal como existe bajo el capitalismo, la existencia misma de la humanidad corre peligro. Además, se siente cada vez más inclinado a pensar que el "progreso" capitalista/industrial ha producido un grado considerable de "regresión" social y que ha hecho de la vida moderna exactamente lo contrario del paraíso perdido: a saber, un *infierno*. En **Zen-**

---

[38] W.Benjamin, carta a Gretel Adorno, primavera de 1932, **Correspondance II**, p.68.

[39] Se trata de notas a los "Commentaires sur les poémes de Brecht", Fonds Walter Benjamin, Biblioteque Nationale, Paris.

[40] W. Benjamin, **Essais sur Bertoldt Brecht**, Maspero, 1964, pp.144, 148-49.[Trad. cast. en **Iluminaciones III**, Madrid, Taurus, 1975] El Sr. Pierre Missac ha tenido a bien transmitirnos algunos recuerdos de sus entrevistas con Benjamin.

[41] Traducción [al francés] del mismo Benjamin, G.S. I, 3, p.1263.

tralpark (1938) encontramos este pasaje extraordinario, cargado con la energía de la desesperanza: "Hay que fundamentar el concepto de progreso en la idea de catástrofe, que las cosas sigan «andando así»; he ahí la catástrofe (...) El pensamiento de Strindberg: el Infierno no es lo que nos espera, sino esta vida misma. [42]

Contra el mito socialdemócrata y marxista vulgar del progreso como mejora automática, irresistible e ilimitada, contra su visión conformista y corruptora del desarrollo tecnológico como la corriente que hay que seguir para estar adelantado y contra su concepción positivista de la explotación de la naturaleza, Benjamin opone su visión de la revolución como interrupción redentora de la continuidad de la historia, como el accionar de los frenos de emergencia por parte de la humanidad que viaja en el tren de la historia. [43] Blanqui, el combatiente revolucionario legendario, "cuyo tañido había sacudido como una campana al siglo XIX" encarna ante sus ojos, esta visión. Reaccionaba hasta la irrisión hacia la creencia en el progreso: el presupuesto fundamental de su actividad no fue jamás esa fe ilusoria sino la decisión de poner fin a la actual injusticia. "Esta revolución de arrancar a último momento a la humanidad de la catástrofe que la amenaza permanentemente, ha sido capital para Blanqui más que para cualquier otro hombre político revolucionario de esta época". [44]

Más que un "progreso", la revolución es el salto del tigre en el pasado, en busca del paraíso perdido, de la edad dorada arcaica, de la armonía edénica entre los hombres así como entre la humanidad y la naturaleza. Encontramos aquí nuevamente la *Restitutio in integrum* sugerida por el **Fragmento Teológico-Político** (1921-1922). Utopía y restitución, futuro y pasado están amalgamados (como en una boda alquímica) y opuestos al Infierno presente. En **París, Capital del siglo XIX** (1936) Benjamin se refiere a los sueños del futuro como si estuvieran siempre "casados" (*vermahlt*) con elementos que provienen de la historia arcaica (*Urgeschichte*), es decir, de una sociedad sin clases. Depositadas en el inconsciente colectivo, las experiencias de esta sociedad "en alianza recíproca con lo nuevo, dan nacimiento a las utopías". [45]

¿Qué significaba exactamente para Benjamin esta sociedad sin clases, prehistórica, arcaica o primitiva? La principal referencia en ese contexto, era la obra de Bachofen. La reseña (en francés) sobre Bachofen, escrita por Benjamin en 1935 es una de las claves más decisivas para la comprensión de toda su filosofía de la historia. La obra de Bachofen subraya Benjamin, fue inspirada por "fuentes románticas" y atrajo el interés de pensadores marxistas y anarquistas por su "evocación de una sociedad comunista al alba de la historia". Refutando las interpretaciones conservadoras (Klages) y fascistas (Bäumler), Benjamin demuestra que Bachofen "había escrutado en una profundidad inexplorada, las fuentes que, a lo largo de las edades, alimentaban el ideal libertario con el cual Reclus se identificaba". En lo que concierne a Engels y Lafargue, el interés radicaba en el estudio de las sociedades matriarcales, donde existía un alto grado de democracia, igualdad cívica así como formas de comunismo primitivo que significaban un verdadero "cuestionamiento del concepto de autoridad." [46] Ese texto —así como la referencia, en la misma época, al Desertor anarquista de la novela de Drieu— testimonia la continuidad de las simpatías libertarias de Benjamin, que él

---

[42] W.Benjamin, **Charles Baudelaire**, Payot, Paris, 1983, p.242 (trad.cast.: Madrid, Taurus, 1972).

[43] W.Benjamin, G.S. I, 3, p.1232.

[44] W.Benjamin, "Théses sur la Philosophie"(trad.de Benjamin), G.S.I,3, p.1264 (trad.cast.en **Ensayos escogidos**, ed.cit.) y "**Zentralpark**", en **Charles Baudelaire**, p.40.

[45] W.Benjamin, **Poésie et Révolution**, p.125.

[46] W.Benjamin, "Johann Jakob Bachofen", 1935, G.S.II, 1, pp.220, 226,230,231. Siguiendo a Bachofen, Benjamin se refiere a las comunidades "ginocráticas"; o, si existe una contradicción evidente entre ginocracia (o matriarcado) de un lado, igualitarismo y antiautoritarismo por otro. La antropología moderna ha puesto en cuestión la existencia de estas sociadades "ginocráticas". Es posible que "matriarcado" y "ginocracia" no sean sino la expresión mítica del miedo y la ansiedad del hombre patriarcal (Bachofen) frente a las comunidades del pasado o a la igualdad existente entre los sexos. En tal caso "matriarcado" designaría simplemente la ausencia de autoridad patriarcal.

concibe siempre como complementarias (y no contradictorias) con el marxismo. Por otra parte, nos parece evidente que las comunidades comunistas primitivas, igualitarias y antiautoritarias descriptas en el ensayo sobre Bachofen, son precisamente las sociedades sin clases prehistóricas mencionadas en **París, capital del siglo XIX**, como fuente de la utopía.

Las sociedades arcaicas de la *Urgeschichte* son también las de la armonía entre el hombre y la naturaleza, rota por el "progreso" y que debe ser restablecida en la sociedad emancipada del porvenir. Un nombre representa para Benjamin, la figura emblemática de esta reconciliación futura: Fourier. En el ensayo sobre Jochmann (1937) es mencionado como un dialéctico que descubrió que "todas las mejoras parciales en la constitución social de la humanidad durante la "civilización " están seguidas necesariamente por un deterioro de su status general; y en **París, capital del siglo XIX** es comparado con Paul Scheerbart (un escritor libertario muy apreciado por Benjamin) como un ejemplo paradigmático de la conjunción entre lo antiguo y lo nuevo, en una utopía que da nueva vida a los símbolos primitivos (*Uralte*) del deseo. En el gran manuscrito inacabado del **Passagenwerk** que acaba de ser publicado en Alemania, el trabajo apasionado de Fourier es mencionado como la forma más auténtica de relación armoniosa con la naturaleza. Finalmente, en las **Tesis** de 1940, las ideas de Fourier se oponen a las concepciones burguesas, social- demócratas y marxistas-vulgares de "explotación de la naturaleza" y sus sueños más fantásticos son festejados como ilustraciones de un tipo de trabajo que apunta a emancipar la creatividad de la naturaleza.[47]

Al situar su edad dorada en el pasado prehistórico, Benjamin se diferencia de la corriente principal del romanticismo alemán, cuya patria nostálgica era la Edad Media. En esto él está muy cerca (mas de lo que él mismo creía) de Marx y Engels: en una carta a su amigo, del 25 de marzo de 1868 Marx escribía que la primera reacción contra la ideología de las luces había sido concebida "desde un ángulo medieval romántico", mientras que la segunda reacción que corresponde a la orientación socialista, "consiste en sumergir por debajo a la Edad Media, en la época primitiva de cada pueblo", donde se encuentra "en lo más antiguo, lo más moderno" y en particular "igualitarios, en un grado que haría temblar a Proudhon".[48] Es muy poco probable que Benjamin tuviera conocimiento de esta carta pero uno no puede dejar de sentirse sorprendido por la asombrosa similitud con sus propias referencias a una época primitiva en la que lo muy antiguo y lo muy nuevo están íntimamente unidos. Claro está que la nostalgia de un pasado arcaico es sin más ni más una parte fundamental del romanticismo (¡Rousseau!). *Ursprung ist das Ziel* (El origen es el fin): el epigrama de Karl Kraus sirve como exergo a la XIV ª **Tesis sobre la Filosofía de la Historia** de Benjamin que define a la revolución como "un salto de tigre en el pasado". Hay entre esta teoría utópica restitucionista de la revolución proletaria y el mesianismo judío, una profunda afinidad electiva, que no es una simple analogía, sino que en obra de Benjamin constituye una interpenetración activa y una combinación/fusión entre las dos figuras espirituales.

Existe un lazo misterioso, una correspondencia en el sentido baudeleriano, entre cada término de la utopía revolucionaria profana y de la esfera mesiánica sagrada, entre la historia de la redención y la historia de la lucha de clases: al Paraíso perdido corresponde la sociedad comunista prehistórica, igualitaria (sin clases), democrática y no autoritaria, que vive en armonía edénica con la naturaleza; a la expulsión del jardín del Edén, donde la tempes-

---

[47] W.Benjamin, G.S.II, 2, p.583; **Poésie et Revolution**, p.126 (Cfr,en alemán **Iluminationen**, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, p.172) (trad.cast. en **Iluminaciones II** Poesía y capitalismo, Barcelona, Taurus, 1972). Passagenwerk (G.S. V,1) Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, p.456; Poésie et Revolution, pp.283-284. Para Benjamin, Marx y Fourier no son contradictorios: busca sus puntos de convergencia y menciona repetidas veces el texto donde Marx hace la defensa de Fourier contra Karl Grün y saluda "su gigantesca visión del hombre" (**Poésie et Revolution**, p.126).

[48] Anexo a Engels, **L'origine de la famille, de la propieté privée et de l'Etat**, Edition Sociales, Paris, 1975, pp.328-29 (diversas trad.cast.).

tad aleja a los hombres del Paraíso hacia el Infierno, corresponde "el progreso", la civilización industrial, la sociedad capitalista/mercantil, la catástrofe moderna y su montón de despojos, al advenimiento del Mesías corresponde la interrupción revolucionario/proletaria de la historia, y a la Edad Mesiánica el restablecimiento del paraíso con su lengua Adánica corresponde la nueva sociedad sin clases, comunista, libertaria y su lenguaje universal. *Ursprung ist das Ziel* y *Restitutio in integrum* son la quintaesencia espiritual de esta "teología de la revolución" marxista/libertaria.[49]

Muchos comentadores conciben la relación entre el mesianismo y la revolución en los escritos de Benjamin como un movimiento de "secularización", otros, por el contrario, (Gerhard Kaiser) hablan de una "teologización del marxismo".[50] A lo largo de las polémicas acerbas en torno a Benjamin durante los años 60 en Alemania, se insistía tanto en su metafísica religiosa como en su materialismo comunista. El mismo Benjamin se refería a su pensamiento como si estuviera frente al rostro de Jano pero parece que los críticos o partidarios elegían mirar sólo uno de los rostros, ignorando el otro. Para poder superar este tipo de polémica no es inútil recordar que el dios romano tenía en efecto dos caras pero una sola cabeza: los "rostros" de Benjamin son manifestaciones de un solo y mismo pensamiento que tenía simultáneamente una expresión mesiánica y secular.

En realidad Benjamin ya había explicado en 1926 (en la carta a Scholem mencionada más arriba) que estaba interesado en una forma de identidad entre religión y política que se manifiesta "solamente en la *Umschlagen* paradójica de la una en la otra": las **Tesis sobre la Filosofía de la Historia** son exactamente un vuelco paradójico de ese tipo, de la religión judía en lucha de clases marxista, o inversamente de la utopía revolucionaria en mesianismo apocalíptico.

La primera forma del vuelco —del mesianismo a lo político— no puede ser aprehendida por la categoría de "secularización" *strictu sensu*, puesto que la dimensión religiosa no desaparece (como sí lo hace en una verdadera secularización). Se puede decir, sin embargo, que esta dimensión tiene implicaciones y consecuencias seculares. En las notas preparatorias de las **Tesis**, Benjamin escribe: "Marx secularizó la representación de la Edad Mesiánica en la representación de la sociedad sin clases. Y tuvo razón. No obstante, esta secularización ha sido aprovechada por la socialdemocracia, para presentar a la sociedad sin clases como la meta final del "progreso histórico", despojándola así de su verdadera significación: "la interrupción mil veces fallida, pero finalmente lograda" del curso de la historia. En consecuencia, "hay que restituirle al concepto de sociedad sin clases, su verdadero rostro mesiánico (*echtes Messianisches Gesicht*) en favor, incluso de la política revolucionaria del proletariado".[51] Criticando esas notas, Tiedemann cree que para Benjamin "la política revolucionaria del proletariado no debe ser puesta en práctica en interés del establecimiento de una sociedad sin clases, sino inversamente, esta última sólo es una ocasión para hacer que entre en juego la política revolucionaria, apuntando así a la revolución por la revolución... El fin y los medios —la sociedad sin clases y la revolución— se confunden ..."[52] Más que "confusión" existe en nuestra opinión en Benjamin, una unidad dialéctica entre fin y medios: no habrá

[49] Entre las notas preparatorias para las **Tesis**, hay un pasaje asociando la era mesiánica con el advenimiento de una lengua universal, capaz de reemplazar la confusión de la Torre de Babel, una lengua que todos comprenderían "como los niños los domingos comprenden la lengua de los pájaros". El lazo entre esta idea y sus reflexiones teológicas de 1914 es innegable (Ver al respecto el ensayo de I.Wohlfarth mencionado arriba).

[50] G.Kaiser, "Walter Benjamins 'Geshishtsphilosophischen Thesen'", en P. Bulthaupt, **Materialen sur Benjamins Theses...**, p.74.

[51] W.Benjamin, G.S.I,3,p.1231-2.

[52] R.Tiedeman, "Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?", **Le Temps de la Réflexion**, Gallimard, II, 1981, pp.64-65.

sociedad sin clases sin una interrupción revolucionaria de la continuidad histórica ("progreso"), y no habrá acción revolucionaria del proletariado si el fin (la sociedad sin clases) no es comprendida en toda su explosividad mesiánica, como un punto de ruptura. El objetivo de Benjamin no es "la revolución por la revolución", pero para él sin revolución no puede haber redención, y sin una visión mesiánico/redentora de la historia, no hay praxis revolucionaria auténticamente radical.

En un reciente artículo sobre los utopistas socialistas/religiosidad (como Leroux) Miguel Abensour señala que su dimensión religiosa no es una huida hacia afuera, de la política en la mística, sino una forma de "búsqueda del distanciamiento absoluto" que "permitiría a la utopía trastocar las apuestas políticas clásicas, situarse en relación con la cuestión revolucionaria".[53] En nuestra opinión, lo mismo se aplica para Walter Benjamin: la consecuencia profana del mesianismo de sus últimos escritos es alimentar su carga explosiva; contribuye a darles el carácter subversivo único que hace de las **Tesis sobre la Filosofía de la Historia** uno de los documentos más radicales, innovadores y visionarios del pensamiento revolucionario desde las **Tesis sobre Feuerbach** de Marx.

Hay que aplicar en el estudio de la obra de Benjamin, la distinción que establece entre el químico/comentador y el alquimista/crítico: al mirar más allá del "bosque" y de las "cenizas" de sus escritos, el alquimista debe concentrar su atención en la llama espiritual ardiente de su obra: la redención revolucionaria de la humanidad.

[Traducido de **Les Tempes Modernes**, octubre de 1983, París]

[53] M. Abensour, "L'utipie socialiste: une nouvelle alliancde de la politique et de la religion", **Le Temps de la Rèflexion**, Paris, Gallimard, II, 1981, pp. 64-65.

Editorial

Dossier "Marxismo, política y emancipación":

Michael Löwy sobre **Walter Benjamin**
Marshall Berman sobre modernismo
Ellen Meiksins Wood: Capitalismo y emancipación humana
Iris Young: Marxismo y Feminismo
Jimmy O'Connor sobre Materialismo Histórico
J. McCarney: ¿Ha muerto la filosofía marxista?
J.R.Capella: viejas y nuevas formas de lo político

Ensayos:

Alain Lipietz: La economía europea
E. Grüner sobre lenguaje y política
B. de Santos: crítica del institucionalismo
H. Prieto: el Trabajo como *Tripalium*